

GÜNTHER ANDERS
SOBRE A ALMA
NA ÉPOCA DA SEGUNDA REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

*Tiago Carvalho*¹
(CoLabor)

Günther Stern (1902-1992) tornou-se Günther Anders por sugestão do editor do jornal *Berliner Börsen-Courier*. Desagradado com a quantidade de artigos assinados por um único e inspirado jornalista, o editor julgou necessário apresentar mais variedade autoral, arranjando-se para o efeito um outro (*anders*) plumitivo. Como qualquer decisão irrevogável, a adopção deste apelido chegou de supetão, justificada pela força das circunstâncias. O apodo foi, contudo, certo e foi sob o auspício deste pseudónimo que inúmeros ensaios e textos foram exarados ao longo de uma existência errante e diferente, alheia aos circuitos académicos e institucionais e que explicarão em parte porque permanece a sua obra ainda eivada de alguma marginalidade.

Günther Anders fez parte de uma fornada de filósofos, escritores e poetas nascidos e criados no cadinho cultural de uma *Mitteleuropa* que atravessou o convulso século XX. Todos eles tiveram o seu baptismo de fogo como testemunhas precoces e directas da ambiguidade de uma civilização que, metódica e sistematicamente, se encarregou de arrastar para a ruína regimes políticos, povos e cidades inteiras, revelando como na génese de uma cultura se encontra acomodada uma matriz canibalesca e autodestrutiva. Todos eles dedicaram uma vida à tentativa de compreensão aturada do significado e da amplitude desses anos, mas coube talvez a Günther Anders ser um dos primeiros intérpretes e críticos de fôlego do papel que a tecnologia desempenha nesse enredo.

¹ tmcavalho@yahoo.com

Alguns factos do seu percurso biográfico atestam a proximidade das encruzilhadas entre a vida e a história, bem como a riqueza do seu perfil formativo. Estudou filosofia com Ernst Cassirer, Martin Heidegger e Edmund Husserl, aliás orientador da sua dissertação de doutoramento. Depois da defesa, trabalhou em editoras, jornais e numa estação de rádio em Berlim, onde viveu com a esposa Hannah Arendt. Em 1933 viajam para o exílio de Paris, devido à perseguição movida aos judeus pelo regime nacional-socialista. O divórcio chega em 1937 quando Anders, farejando o iminente espectro da guerra, já se encontrava em Nova Iorque. Trabalhou numa fábrica e num museu na Califórnia e tentou, sem êxito, ser guionista de filmes em Hollywood. Em 1950 regressa à Europa e fixa-se em Viena até à sua morte.

Nas palavras do próprio, houve três momentos intempestivos, três pontos de viragem decisiva na sua vida que o cunharam como intelectual e autor político e que quanto a nós permanecem irremediavelmente a montante dos seus escritos, qual fonte de onde jorra a profusão das suas considerações e especulações sobre o ser humano e a tecnologia. O primeiro situa-se na sua juventude quando, em Liège, observou num apeadeiro uma fila de soldados mutilados, praticamente já só torsos assentes nos seus cotos. Regressavam das trincheiras e aguardavam o comboio com destino a casa depois de terem sido deixados encostados a uma parede. Outro momento decisivo foi o terror ante a tomada de poder por Hitler e a notícia da existência de campos de concentração e extermínio. O último e talvez mais decisivo momento decorre do bombardeamento atómico de Hiroshima no dia 6 de Agosto de 1945. Durante anos, Anders não conseguiu escrever ou reagir à desmesura dessa atrocidade. Perante a compreensão abstracta de que a extinção da totalidade da vida se havia tornado numa possibilidade técnica, a sua imaginação, o seu pensamento e a sua voz sucumbiram a uma estupezacção catatónica.

O presente capítulo foi retirado do primeiro volume da *Die Antiquiertheit des Menschen*, com o subtítulo de *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* e publicado em Munique em 1956 pela editora C. H. Beck. Se fosse baseada nas traduções espanhola e francesa, esta obra surgiria com o título *A obsolescência do homem. Sobre a alma na época da segunda revolução industrial*. Só em italiano a tradução difere: *L'uomo è antiquato*. Precisar em que medida e porque se deve considerar o homem *obsoleto* ou *antiquado* é o eixo estrutural para o qual esta obra nos remete.

A duplicidade de ambas as traduções é reveladora da polissemia do sentido que Anders pretendeu aduzir. Se, por um lado, com o termo *obsolescência* há uma deslocação semântica do mundo das coisas e das

máquinas para qualificar o homem, por outro lado, dizer-se do homem que é antiquado supõe um estalão superlativo que dê simultaneamente a medida do que é ultrapassado e da distância relativamente àquilo que o transpõe. Porque só se torna obsoleto aquilo que antes era *usado* e passa a deixar de o ser porquanto ter surgido algo que cumpre melhor a mesma função. Só se torna antiquado aquilo que perde actualidade. Que o homem possa então ser considerado um objecto sujeito a sucessivos aperfeiçoamentos e ser simultaneamente acossado por falhar esse propósito é concomitante à afirmação de que a temporalidade própria ao nascimento e à morte está desajustada de uma outra marcha do tempo.

Eis então o ponto de partida de uma antropologia filosófica para a idade industrial. No seio de uma cornucópia de coisas, instrumentos e mercadorias cada vez mais perfeitos, o homem vive o escândalo de uma *vergonha prometaica* (*Prometheische Scham*). Consiste ela em descobrir-se criatura rodeada de cada vez mais objectos, feitos e produzidos, destinados a satisfazer, de forma fácil e expedita, várias das suas necessidades. Ora, é para o homem paradoxal saber-se origem e limite dessa produção dado ter sido *criado* e não feito. Embora o homem se faça e se construa activamente na praxis, ele trabalha sobretudo a herança do que não escolhe receber: a sua constituição psicobiológica, a sua cultura e a história. Não se pode recriar a si próprio tal como fabrica a miríade de objectos otimizados que povoam as suas redondezas.

Esta diferença entre as racionalidades que presidem à produção e à acção pode, porém, ser vivida como indiciando que o aperfeiçoamento humano aponta para além da excelência técnica, porque visando uma excelência interna, teleológica, ou ser vivida como uma condenação à fragilidade e vulnerabilidade, como a confirmação de que o homem estará sempre aquém dos seus produtos. Em sentido positivo, essa mácula pode instar uma duradoura tentativa de superação da finitude através de uma *Human Engineering*. Em laivos aristotélicos, Ernst Jünger apontara já no seu romance *Gläserne Bienen* de 1957 para o desacordo de fundo entre a perfeição técnica e a perfeição humana; uma visa a perfeição do calculável, a outra, a perfeição do incalculável. Os mecanismos possuem uma aura fantástica e perturbadora, mas encerram a possibilidade de uma perdição. A conformidade entre ambas cabe ao processo político e não obstante oscilações históricas, é notório que a Modernidade promoveu a ininterrupta expansão do tipo de racionalidade calculadora a todas as esferas da vida. É, por conseguinte, a visão do aperfeiçoamento humano como decorrendo na praxis que vem sendo preterida pela visão do aperfeiçoamento humano como sobretudo derivando da qualidade e quantidade da arregimentação

produtiva, a que tão bem correspondem as utópicas filosofias da história.

Para expor a origem e a resolução possível do que está em jogo o leitor é levado ao exame das próprias faculdades (*Vermögen*) humanas. Nelas é surpreendido o descompasso entre o homem e os seus produtos provocado pela ascensão acelerada de uma república das coisas. Inspirado pelo exemplo da bomba atômica, cuja cascata de efeitos se prolonga no tempo e no espaço de maneiras imprevisíveis e frequentemente catastróficas, Günther Anders aponta, tal como Hans Jonas o fará no seu *Das Prinzip Verantwortung* de 1979, para a cesura que, na era tecnológica, se instala entre a acção e as suas consequências e do desacerto fenomenológico que sobrevém ao agente por este não poder ter uma experiência directa e vívida do *que* ou de *quem* afecta e *como*. No âmago das faculdades humanas alojou-se um fosso prometaico (*Prometheischen Gefälle*) devido ao aumento da escala e magnitude da potência causal dos objectos aparentemente domesticados com que antes elas se habituaram a lidar. São as faculdades do representar e do sentir que agora são chamadas à possibilidade de um alargamento compensatório.

O fosso prometaico respeita não só ao hiato entre o fazer e o sentir, mas também àquele entre o saber e o compreender. *Sabemos*, por exemplo, que uma arma nuclear tem efeitos terríveis, mas não poderemos verdadeiramente *compreendê-los* senão na sua horrível efectividade, que desejamos a todo o custo evitar. Ambos os fossos estão intimamente relacionados. O produzir é aliás um *pôr adiante* (*herstellen*), um lançar do presente ao futuro que se alimenta e engrandece com o aumento do saber teórico. Cada tecnologia, ao ser colocada na realidade, está prenhe de efeitos continuamente reenviados para todas as esferas da vida e que só em retrospectiva se podem precisar. A tentativa prospectiva de captá-los procede através de um *ante pôr*, de um representar (*vorstellen*) ou de um sentir alargados para que novas formas de compreensão trágica possam surgir. Pretende-se vencer o fosso prometaico antecipando o futuro com o rigor do terrível, trazendo-o e vivificando-o no presente. Não obstante, a imaginação moral e a plasticidade do sentir estão, à partida, descompensadas, pois não parece poderem acompanhar a sucessiva ampliação de poder que o saber e o fazer detêm e pelo qual vão autorizando a cumulativa intrusão de tecnologias no século. É por isso que Günther Anders diz que enquanto “os utopistas não são capazes de produzir aquilo que vislumbram no futuro, nós, os utopistas invertidos, não somos capazes de vislumbrar o que afinal produzimos.” E com isto é a própria acção e liberdade humanas que são postas em questão.

É decerto um dado inédito da contemporaneidade que o aumento exponencial do conhecimento do homem o tenha conduzido simultaneamente à onnipotência do fazer e à impotência do agir. Tal corresponde aliás à formulação paradoxal do capítulo que precede a presente tradução: “o homem é mais pequeno que ele próprio.” O projecto teórico de Günther Anders pretende por isso averiguar *se e como* é que uma teoria estética apocalíptica pode equipar uma razão prática em falta. Ao se identificar a proximidade tangencial do fim dos tempos, urge o despertar de uma vivência escatológica que apreenda o passo ínfimo que existe entre uma vida colectiva configurada pela promessa prometaica e a ruína de tudo e todos. Há que aprender a temer com audácia para que, através das projecções da imaginação e do sentimento, se levante o véu que nos cega e impede a fulguração de nos apercebermos hospedados à beira do precipício. Os críticos não deixarão de apontar para como tal alegação incorrer no pecado dos tempos hodiernos e que consiste precisamente na paralisia da inovação, na reserva operativa, no despojamento relativamente à vontade que dita ser preciso e ser necessário que se faça, que se construa e se corrija e se melhore a sociedade e a história.

A tecnologia tornou-se uma nova figura da heteronomia ao ensarilhar em novas teias de causalidade a pretensa soberania com que o sujeito, através da sua vontade, dá a si próprio as leis universais do seu agir ou avalia as consequências da acção. A questão é precisamente ela ter sido promovida como ponta-de-lança de uma agência racional que visava não só manter, mas desenvolver e generalizar a autonomia humana. Os processos deliberativos envolvidos na mais banal das acções estão agora entrelaçados com as questões últimas acerca do destino da vida na Terra. A espontaneidade benfazeja com que a acção acreditava buscar os seus fins tem agora de proceder à tarefa de uma revisão incessante dos pressupostos materiais em que assenta. A banalidade do mal não surge apenas nos campos de extermínio, como Hannah Arendt pormenorizou, mas no quotidiano, na forma como a tecnologia instala uma opacidade pela qual os piores efeitos permanecem alheios ao silogismo prático, podendo inclusive ser ocasionados por boas intenções ou pelo realismo de se virem a colher efeitos benéficos. Ora, sem essa ligação necessária entre a consciência, a deliberação e os seus efeitos, a responsabilidade e a agência moral esvaziam-se. Como numa tragédia de enganos, deixa de haver culpados e responsáveis porque o sentido da acção só se manifesta posteriormente na sua incompletude intrínseca e sob o signo de uma ignorância tecnológica.

Com Rousseau e Kant, a providência e o mal natural foram perdendo território relativamente aos crescentes poderes causais do homem e à tarefa de se edificar progressivamente um futuro auspicioso a ser determinado pelo crivo da razão. O homem só pode doravante confiar naquilo que constrói e já não pode aceitar sem mais a benevolência do que lhe chega. O mal natural perdeu a sua transcendência e contingência, assumindo-se sobretudo como um problema a ser resolvido, erradicado e até banido no decurso da história, empresa para a qual a tecnologia se tornou essencial. Ora, os fenómenos catastróficos que colectiva e involuntariamente vão sendo iniciados por via da interacção entre a tecnologia, a sociedade e a natureza serão, na maioria das vezes, desprovidos de propósitos malignos, estando frequentemente vinculados a granjear o máximo bem para o máximo número de pessoas. As catástrofes, tal como a contingência, são sucessivamente artificializadas porque a fé na providência humana logo tratará de instaurar novos processos correctivos em nome de um futuro melhor. Como apontou Jean-Pierre Dupuy, a humanidade “tornou-se a fonte do mal, mas este transcende-nos”. Tal é a sina de uma época cega ao apocalipse.

A actualidade de Günther Anders não se mostra apenas e só pelo carácter pioneiro das suas análises ou da sua influência directa em diversos autores. A filosofia e a ética da tecnologia ou mesmo os estudos sociais de ciência e tecnologia debatem-se, muitas vezes sem o saberem, com as questões magnas já levantadas por este autor. No âmbito daquilo que se convencionou apelidar de novas e emergentes ciências e tecnologias (NEST, no acrónimo inglês) e que incluem a biologia sintética, as nanotecnologias, as tecnologias de potenciamento humano (*human enhancement*), a automação robótica e a engenharia do clima, o papel das narrativas e das históricas fictícias acerca do futuro labora no facto de a sua abertura permitir uma recriação participada e que, não obstante, se sabe epistemologicamente insuficiente relativamente à possibilidade da determinação exclusiva de efeitos benéficos. A construção activa da inovação tecnológica reveste-se agora de um acompanhamento no qual as visões do futuro anunciam, na diversidade das suas esperanças e temores, um diagnóstico do presente. Interessa mais entendermo-nos a partir da exegese dessas imagens das nossas esperanças e medos do que propriamente estabelecer-se que a partir de uma previsão e da vontade se poderá provocar o futuro.

Embora estes desenvolvimentos disciplinares recuperem a crítica à ideia de que existe um futuro abstracto e que este está disponível, qual espaço vazio, a ser preenchido com as nossas melhores intenções e segundo uma análise quantitativa que sopesa os custos faces aos benefícios, não se pode deixar de observar quão passivos nos tornámos relativamente

ao aparecimento de novéis e prodigiosos inventos. É certamente outra posição, distinta da de Anders, a de que em vez do temor apocalíptico, devemos perder as nossas aspirações a um qualquer controlo da tecnologia e, despedidos as nossas grilhetas, mergulhar no jogo proteico de uma cada vez mais profunda fusão com a tecnologia.

A presente tradução realizou-se devido à generosidade de concessão da licença pela própria editora: © Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Verlag C.H. Beck. 2nd. Edition 2002.

IV

A FORMAÇÃO DA IMAGINAÇÃO MORAL E A PLASTICIDADE DO SENTIMENTO

§13

Sobre o exercício hoje necessário

Uma vez, portanto, que há de facto um fosso; que como seres de sentimento estamos ainda entrevados no estágio dos rudimentares afazeres domésticos, no qual, se necessário, nos podemos arrepende de qualquer golpe auto-infligido, enquanto, como seres mortíferos, e até como produtores de cadáveres, alcançámos já o ufano estágio da produção industrial em massa; uma vez que o desempenho dos nossos corações – das nossas inibições, dos nossos medos, das nossas preocupações, dos nossos remorsos – se desenvolvem em relação inversa com a extensão das nossas acções (ou seja, encolhendo proporcionalmente com o crescimento destas), somos, contanto que as consequências deste fosso não nos aniquilem efectivamente, os mais dilacerados, mais desproporcionais, mais inumanos seres que alguma vez existiram. Em comparação com esta ruptura hodierna, os antagonismos com que os homens tinham até agora de lidar eram verdadeiramente inofensivos. Quer se tratasse do antagonismo entre “espírito e carne”, quer se tratasse daquele entre “dever e inclinação” – por mais terrível que tivesse sido o confronto que nos exasperasse, tal diferença era ainda apenas um facto humano, na medida em que só *como confronto* se podia realizar; ao se confrontarem entre si, as forças ainda se ajustavam reciprocamente; entre os dois poderes que no campo de batalha se porfiavam, o homem mantinha pelo menos a sua existência como incontestável; estava fora de questão que em ambas as forças que se opunham se tratava do *mesmo* homem em luta. E desde que os lutadores não se perdessem de vista, desde que o dever não perdesse de vista a inclinação e a inclinação não perdesse de vista o dever, o contacto e a comunhão recíprocos de ambos estavam garantidos, o que era humano ainda estava aí.

Hoje já não é assim. Até esse mínimo que garantia a identidade se acabou. Porque o horrível da posição hodierna consiste precisamente em que nem sequer se pode dizer que há uma luta, pois que, pelo contrário, tudo aparenta estar na mais pacífica e perfeita das ordens; e que um *smiling* colectivo cobre toda a situação. Como as faculdades se afastaram umas das outras, já não se vêem mais; como ambas já não se vêem mais, também já

não se entrelaçam²; e porque já não se entrelaçam, já não se lesam mais. Em suma: o homem como tal já não existe de todo, mas apenas, aqui, como aquele que age ou produz e ali, como aquele que sente; o homem *como* produtor ou *como* senciente; e a realidade chega apenas nestes fragmentos especializados do homem. Desde há dez anos que isso nos enche de terror: que os mesmos homens possam estar empregados em campos de extermínio e ser bons pais de família, que ambos os fragmentos já não se estorvem porque já não se conhecem, essa *horrrível inofensividade do horrrível* não permanece de todo um caso isolado. Somos todos, no verdadeiro sentido da palavra, descendentes desses seres esquizofrênicos.

Se é assim, então, na medida em que nem tudo deva ser perdido, existe *hoje a tarefa moral decisiva de formação da imaginação moral*, isto é, a tentativa de ultrapassar o fosso, de ajustar a capacidade e elasticidade do nosso representar e sentir à dimensão dos nossos próprios produtos e à escala imprevisível de tudo aquilo que podemos fazer, ou seja, de equipararmos em nós aquele que representa e sente com aquele que faz.

Houve toda uma geração, a dos que são hoje cinquentenários, que se fascinou quando Rilke, nos seus últimos poemas, falou do sentir como “*cumprindo-se*”, mas sobretudo como “não se cumprindo”, ou quando apontou sombriamente para o futuro do “ainda não cumprido” (como por exemplo naquilo “que o amor cumpre” das Elegias de Duíno). O que Rilke queria dizer não se relacionava de todo com o facto já por nós referido: o de ainda não estarmos sequer, imaginativa e sentimentalmente, à altura dos nossos próprios produtos e das respectivas consequências; e se ele se queixou, fê-lo baseado noutras experiências.

Não obstante, a ideia de que se teria também de *poder sentir*, não estava, de outro modo, enunciado em qualquer parte da literatura contemporânea. E mesmo que fascinados pelo seu vocabulário, em parte isso devia-se a que, mesmo sem perscrutarmos o fundamental, tínhamos a impressão de que com a alusão a um sentir insuficiente se enfrentava uma verdadeira e decisiva falha contemporânea e, com ela, efectivamente também a tarefa decisiva de “cumprir o sentir”.

Não sabemos de antemão se o que hoje nos é dado a cumprir pode ser sequer cumprido, se é sequer possível, alargando deliberadamente o volume do nosso representar e do nosso sentir, ultrapassar o “fosso”.

² É por de mais evidente que o vocabulário antes usado pelo homem, para que se pudesse entender no confronto consigo próprio, se torna, ou já se tenha tornado, atávico. A expressão, por exemplo, “lutar consigo mesmo”, que sempre foi tida como um dado adquirido da humanidade, soa hoje, ainda que empregue com frequência pela juventude, empoeirada, patética e inacreditável.

Talvez seja certo que exista uma condição prévia de impossibilidade, isto é, que a capacidade do nosso sentir seja rígida (ou, pelo menos, que não seja possível alargá-la arbitrariamente). Se isto é verdade, a situação é então desesperada. Mas o moralista não pode simplesmente aceitar este pressuposto. Talvez o motivo jaza no desmazelo desse pressuposto ou quiçá numa teoria não atestada do sentir. Mesmo que se tenha por improvável o avanço de limites, ele tem de pelo menos exigir a si próprio a tentativa de avançar. Porque apenas em experimentos efectivos pode ser tomada uma decisão acerca da respectiva possibilidade ou impossibilidade. As considerações sobre se já houve no passado um alargamento deliberado ou até novas criações de sentimentos podem ser feitas depois; e assim se fará. Antes de mais, trata-se unicamente que ele dê início ao exame, isto é, de intentar “*exercícios de alongamento moral*”, *distendendo a forma como se cumprem habitualmente a sua imaginação e o seu sentir*, ou seja, que ele empreenda exercícios para que transcenda a alegadamente fixa *proportio humana* da capacidade da sua representação e do seu sentir.

O autor destas linhas está plenamente consciente de que esta passagem do seu texto já não representa nenhum “texto” no sentido habitual e de que ele não se refere aí ao leitor simplesmente como “leitor”. E, contudo, não há de todo nenhum texto cuja *raison d’être* não se baseie em algo mais do que um texto. Chegamos aqui à *raison d’être* do nosso texto.

Em todo o caso, é-lhe claro que esta solicitação é violenta. De facto, a exigência de que o homem deve deliberadamente alargar as suas capacidades assemelha-se de forma impressionante às excessivas exigências descritas na discussão da “Human Engineering” e que ele tão veementemente recusou. Ele não vê, porém, qualquer outra alternativa. As armas do agressor definem as do defensor. Se o nosso destino for viver num mundo (por nós próprios produzido) cuja desmesura escapa à nossa representação e ao nosso sentir e nos ameaça de morte, então temos de tentar *recuperar* desta desmesura.

Digo “recuperar” e com isso assinala-se clara e suficientemente a diferença entre a intenção própria à “Human Engineering” e as nossas próprias tentativas. Enquanto a “Human Engineering” busca como propósito a nossa conversão, isto é, para que *sicut gadgets* nos ajustemos completamente ao mundo dos dispositivos, com a nossa tentativa esperamos “recuperar” do mundo dos dispositivos – mesmo até “recuperar” como o homem “recupera” de uma doença que o acomete, isto é: *superando-a*.

Não me parece possível haver instruções concretas para a realização destas tentativas ou para o delineamento de tudo o que nelas se joga. Elas escapam à comunicação. O que em última análise se deixa ainda parafrasear

é a *guarda do limiar*, isto é, o instante que ainda precede a própria acção, o momento no qual aquele que leva a cabo os experimentos se ocupa de tarefas nas quais se “*prenciam*” o ainda não representado e o ainda não sentido, instando a imaginação relutante e o sentimento desmazelado, “a fazer das tripas coração”, forçando-os a lidar com a incumbência dessa tarefa. Como a expressão “*prencio*” indica, trata-se de um *apelo*, mas não, como no caso de um apelo à voz da consciência, a ser ouvido em primeiro lugar, mas, ao invés, um apelo por nós invocado sobre o abismo do fosso, ou seja, como se as faculdades que permanecessem aquém do abismo fossem pessoas. E são elas, a imaginação e o sentimento, que devem ouvi-lo ou, como se quisessem ser “todas ouvidos”, prestarem-se à escuta pela primeira vez.

Sobre isto está efectivamente tudo dito, pelo menos no que se deixa expressar por palavras. Porque nada se deixa comunicar acerca daquilo que acontece após esse instante limite, ou seja, do próprio despertar das faculdades, da sua tentativa palpável de saírem para fora de si, dos seus esforços em se medirem de acordo com objectos que lhes forem apresentados como tarefas. Em poucas palavras, do autoalargamento como tal.

É indiscutível que esta paráfrase se assemelha a uma experiência religiosa. O autor não o nega e até não tem nada contra, caso se compare a autotransformação com as práticas descritas na história do misticismo religioso e desde que a palavra “misticismo” não seja usada, como habitualmente, de forma vaga, mas seja antes entendida como uma tentativa de se conseguir, com a ajuda de técnicas de autotransformação, aceder a estados, regiões ou objectos dos quais, de outra maneira, se permaneceria excluído. O problema será mais minuciosamente abordado nos anexos.

Claro que isto não significa que, no nosso caso, se trate de uma genuína acção mística. Apesar do tipo de semelhança, a distinção é fundamental: porque enquanto o místico busca explorar regiões metafísicas e ele próprio vê algo de metafísico no facto de estas permanecerem habitualmente inalcançáveis (nomeadamente, devido ao efeito da sua própria e inferior posição metafísica), a nossa tentativa atém-se à compreensão dos objectos que nos são disponibilizados, até mesmo daqueles, como a bomba, que nós próprios fabricámos; ou seja, acerca dos objectos que não *nos* são inalcançáveis senão *como* seres que representam e sentem. O que deve ser vencido não é, absolutamente, nenhuma transcendência, mas ao invés e principalmente, uma “transcendência imanente”, ou seja: o “*fosso*”, mas, como quer que caracterizemos o esforço dessa ultrapassagem, a descrição esquiva-se a ser definida. E o que permanece é unicamente a tentativa efectiva.

Raízes históricas da cegueira do apocalipse

§14

Não se acredita em nenhum fim, não se vê nenhum fim – o conceito de progresso tornou-nos cego ao apocalipse

Quando se pensa que acontecimentos históricos marginais (ou também só *omina*) foram suficientes para suscitar uma onda de excitação escatológica, de medo bem como de esperança – como é o caso de levantamentos populares, apesar da falta de meios de comunicação – então o facto de hoje dominar uma “calmaria escatológica”, embora o fim tenha efectivamente passado à área da possibilidade e os meios de comunicação estarem disponíveis de qualquer forma, é simplesmente sinistro. Se descartarmos a excitação da comunidade científica – com excepção de um caso único: o medo do apocalipse entre os não religiosos – então não se regista o menor pânico. As acções organizadas das massas, ao serem postas em movimento contra a utilização de armas atómicas, confirmam, de facto, a gravidade da ameaça, mas não provam de todo que milhões de pessoas aguardam ansiosamente pelo fim. E por isso anda não seria correcto dizer que a tensão e a predisposição escatológicas feneceram na nossa época. As revoluções do nosso século não sucederam de todo sem ambições escatológicas, mas sobretudo com a pretensão de “abolir” a história e conduzir a uma posição pós-histórica, a da sociedade sem classes ou a do “Reich”. O que a Revolução Francesa teve de impressionante foi ter sido o símbolo de um novo começo na contagem do tempo ou de a sua caracterização “milenária” deixar de apresentar quaisquer dúvidas. O que os crentes escatológicos, isto é, o que os revolucionários aguardavam, apesar do carácter adequado de mitificação das palavras “revolução” e “convulsão”, era “somente” o reino de Deus, pelo qual não designo a sua própria orientação por um fim apocalíptico, nem o dia do julgamento, no qual eles próprios seriam também julgados, mas sobretudo e em exclusivo a posição *após* o fim.

Isto é um facto altamente peculiar. Porque qualquer esperança escatológica anterior era automaticamente acompanhada de terror apocalíptico, enquanto agora o lado apocalíptico escurece a questão, até praticamente a eliminar. Isto chegou ao ponto de que, enquanto se atribuía confiança aos arautos da salvação, como Hitler, o anúncio de danação não apresentava qualquer credibilidade, mas quando a danação de facto ocorreu, tal como provocada pelos “anunciadores da salvação”, não foi sequer compreendida nem dela se pôde, em retrospectiva, fazer uma experiência.

E qual é a razão para este impedimento?

A fé no progresso.

Através da crença, instalada ao longo de gerações, no alegado avanço automático da história, foi-nos retirada a faculdade de nos posicionarmos no “fim”, mesmo àqueles entre nós que já não acreditam no progresso.³ Porque a nossa atitude epocal, nomeadamente a nossa posição face ao futuro que foi cunhada pela fé no progresso, ainda não perdeu a sua cunhagem: *somos* ainda aquilo em que ontem acreditáramos; as nossas atitudes ainda não se puderam – porque existe um “fosso” entre ambas – sincronizar com estas novas e, entretanto, evidentes reflexões.

Não houve, supostamente, nenhuma geração antes do século XVIII, ou seja, antes do triunfo das teorias do progresso, que estivesse tão mal preparada quanto a nossa para lidar com a tarefa medonha com que hoje somos confrontados. Porque para os crentes no progresso a história era, *a priori, sem fim*, já que se via nela um destino feliz, um inabalável e imparável processo de avanço para diante e sempre para melhor. O seu conceito de infinitude era filho da comparação e da confiança. Este processo não podia naturalmente resultar num juízo (nem num inferno⁴, ou nem mesmo num paraíso, porque este, como bom, seria inimigo do melhor e interromperia, como posição final, o processo de melhoria). Para os crentes no progresso, tal como para os crentes na teodiceia, o conceito do negativo tornou-se irreal. Uma vez que só a comparação é válida, apenas existe o melhor, nem o “bem” ou o “mal”; ou mais correctamente, na medida em que o mal existia, limitava-se a ser o “ainda não melhor” e por conseguinte, algo de superável, cujo carácter *de vir a ser superável* é indesmentível, e por conseguinte, algo de provisório, de forma que o amanhã já se prepara para ser passado. De facto, o homem também remete ao passado tudo aquilo que admite como “negativo”, através do qual lhe retira os últimos vestígios

³ A afirmação de que a crença no progresso “acabou” é demasiado genérica. Ela floresce ainda nos Estados Unidos da América e na Rússia e as suas primeiras marchas triunfais têm lugar nas populações subdesenvolvidas. Que se tenha alterado de forma fundamental, mormente que o conceito de “progresso” se tenha vindo lentamente a fundir com o de “projecto” e que tenha perdido o seu elemento de “inflexível necessidade”, não pode, contudo, ser negado. O prognóstico do “fim do progresso” era característico do desmoronamento europeu de 1946. De um ponto de vista global, o prognóstico está errado.

⁴ Ainda antes de os nossos antepassados terem atenuado o conceito de Deus na sua forma deísta, já o Diabo tinha sido transformado numa figura alegórica; antes de terem anunciado que Deus está “morto”, já tinham assassinado o Diabo; antes de terem abandonado o paraíso à música, já o inferno se tinha tornado num autêntico teatro. Na religião instruída dos nossos avós, mesmo daqueles que se mantinham afastados do ateísmo, a falta de medo do inferno era já tão completa que a sua ausência já nem era mais notada.

infernais. Ou seja: *a um “final infeliz” nunca ninguém se ajustou, porque não havia nem nada de mal, nem um fim*. A ideia de um “final infeliz” não tem cabimento psicológico; é-nos tão pouco compreensível como a ideia de um universo espacialmente finito.

Soa naturalmente estranho que o negativo do século XIX tenha desaparecido, dado o imenso papel desempenhado pela dialéctica. Compare-se, porém, o negativo referido na “dialéctica” com o negativo referido no conceito de inferno e torna-se claro que ele se “positivou”, mormente que se converteu num fermento. Uma vez que a sua força consiste em provocar novas revitalizações e movimentos, ele foi, desde o início e em certa medida, negado como “puro negativo”. A caracterização do Mefistófeles de Goethe, de que ele quer sempre o mal e cria o bem, aplica-se igualmente à negatividade hegeliana.

Se se pretendesse escrever a “*História dos Sentimentos*” referida anteriormente como desiderato, esta perda do medo do apocalipse (e do inferno) teria um papel considerável a desempenhar. A conversão que os nossos antecessores experienciaram (e nós através deles) com esta perda não foi menos fundamental do que a conversão que os seus antepassados experienciaram através da “revolução copernicana”. Sem esta “perda” nunca poderia a autoconfiança do homem moderno aumentar como de facto aumentou; e sem ela, a nossa incapacidade para o medo permaneceria igualmente incompreensível.

Não se propõe naturalmente com isto nenhuma reabilitação artificial do medo do apocalipse e do inferno. Só quero dizer que a expectativa de um juízo ou do inferno ensinaram ao homem a ter medo e que esse medo, face à desmesura de um suplício expectável, sobreveio a tudo o que em nós, no “medo do mundo interior”, pudesse ser acerca desta ou daquela ameaça, incluindo a da nossa própria morte; e que esse medo é muito mais parecido com aquele que é hoje necessário, do que com aquele que poderemos ter suportado sob o domínio do terror ou dos bombardeamentos cerrados⁵.

⁵ Quando a burguesia do século XX desistiu da crença no progresso, apareceu, não algo como a ideia de um “final infeliz”, mas, como contrapartida ao “tornar-se melhor”, a ideia de que o *presente* (num sentido mais ou menos metafórico) é “*o inferno*”. Foi o caso de Strindberg e desde aí que (com Céline, Kafka ou o primeiro Sarte) fundamentalmente nada se alterou. Mas embora estes autores tivessem já desistido das suas esperanças no progresso, dependiam ainda das formas polémicas destas esperanças. Uma vez que não podiam de todo representar um futuro que não fosse o do “progresso”, acreditavam agora que por não acreditarem mais no progresso, não haveria mais futuro. Com o “futuro melhor” esvaziaram qualquer conceito de futuro. Esta transformação era característica de uma geração surgida da crença burguesa no progresso e que perdeu a confiança na ascensão da sua classe. Nem na concepção cristã, nem em qualquer outra concepção

§15

Até o próprio fim foi suprimido

Por conseguinte, pertence à mentalidade do progresso uma ideia inteiramente especial de “eternidade”, mormente a ideia de um processo interminável de melhoramento do mundo; ou aliás, uma falha inteiramente especial, nomeadamente a incapacidade de se meramente *pensar* um fim. Independentemente de este carácter ser apelidado uma “representação” ou uma “falha”, o decisivo é que, para o crente no progresso, este não-findar desempenha o papel de uma lei fundamental, isto é, funciona como um universal, inclusive para com a sua própria vida. Isto significa igualmente que ele também não olha nos olhos o seu próprio fim, nem *pode* olhá-lo nos olhos; *ele suprime a sua morte*. Isto é pleno de consequências, porque a tentativa de reconciliar o progresso com a vergonha de morrer está condenada ao fracasso. É evidente que ele não pode impedir que se continue a morrer; mas o que lhe é possível é ainda retirar o ferrão da morte e encobrir a humilhação de morrer; dito positivamente: produzir um mundo cuja positividade é tão inconcussa que não deixe quaisquer fissuras abertas para as penosas questões sobre a morte; um mundo que não exorta a vergonha através de nenhum dos seus elementos, para que seja tão pouco quanto possível e tão raro como tão pouco, ser-se recordado da morte⁶.

Quaisquer dois exemplos arbitrários poderão ilustrar como procede esta supressão da morte. 1) Pode-se afirmar, a respeito dos Estados Unidos da América, que ali a morte já se tornou indetectável. Uma vez que só conta como “sendo real” o que se torna cada vez melhor e melhor, não se pode “fazer nada” com a morte a não ser que ela seja relegada aonde quer que a lei universal do aumento de qualidade participe indirectamente. E é isso que se faz. Evelyn Waugh relatou as exigências do imparável progresso nas instalações dos cemitérios; e é indiscutível que hoje se morre mais agradavelmente do que há cinquenta anos. O que é verdadeiramente

política houve tamanha ausência de futuro como aquele dado pelo mundo do Godot de Beckett. O decisivo, porém, é que esta ausência de futuro não se converteu numa expectativa de apocalipse, mas, ao invés, interpreta o presente como o *nunc stans* do inferno. *Também os nihilistas são cegos ao apocalipse*.

⁶ Se alguém não estiver verdadeiramente preparado para com o facto da morte e importunar com questões a filosofia do progresso, então esta fracassa por completo, e não menos a variante socialista da filosofia do progresso do que a variante burguesa. Com demasiada frequência tal não acontece, porque os seus filhos, ainda antes de poderem pensar e pôr questões, já foram entupidos com respostas optimistas. A força de uma mundividência não se comprova através das respostas que sabe dar, mas através das questões que entende afogar.

enterrado nesses cemitérios não são os mortos, mas a morte; porque os mortos são maquilhados e ataviados com elegância, como se se tratassem de vivos. Uma vez que não se pode negar que sofreram uma certa mudança, eles são despachados. E de facto – o “partir c’est mourir un peu” dos franceses tornou-se no “mourir c’est partir un peu” – num local em que se encontra algum encanto paisagístico e uma acessibilidade conveniente, nada é descrito senão como uma elegante estância de férias, cujas atraentes vantagens os morituros têm amplas oportunidades de conhecer através da publicidade aos cemitérios nas auto-estradas e no metropolitano. A expressão “*moriturus*”, contudo, é claramente errada. Porque – e esta é a questão chave – o vivo não é um morituro, tal como o falecido não é alguém que, após uma certa “change of residence”, continue algures a existência daqui. E com esta expressão “continuar algures a existência daqui” apenas se caracteriza o tipo de “imortalidade” que se desenvolve no espaço do mundo optimista do progresso: esta “imortalidade” consiste não na “eternidade”, mas num não-findar da vida deste mundo. 2) Onde quer que a morte não seja suprimida por completo, admite-se, como por exemplo na ciência, que se lhe possa tirar o veneno, que ela seja designada como auxiliar de uma vida crescente. O darwinismo representa, a este propósito, um exemplo clássico, porque interpreta a morte, inclusive de espécies inteiras, como a “peneira da vida”: ela ocupa-se do ofício de auxiliar os mais fortes (e “assim” os mais legítimos) no seu direito exclusivo à vida, deixando cair de facto, através dos buracos da peneira, os mais fracos (e “assim”, os indignos da vida). Ou seja: porquanto o darwinismo transforma o negativo da “morte” numa contribuição positiva ao “crescimento da vida”, ele concretiza a tarefa de contribuir para com uma teodiceia naturalista do progresso na natureza.

Claro que estas duas ilustrações do papel da morte, ou melhor, da sua condenação, foram escolhidas inteiramente ao acaso. Para se mostrar, contudo, com que integridade e latitude o domínio da filosofia do progresso tem sido posto em prática, não me parece errado escolher dois exemplos que não só estão afastados no tempo e na geografia, mas que pertencem ambos a dois recantos completamente distintos da existência. De facto, de uma humanidade cujas relações com a morte ainda ontem eram tão insuficientes e oportunistas, seria injusto esperar que pudesse compreender um “fim” no sentido apocalíptico ou até mesmo preparar-se para tal fim.

§16

Outra tarefa: o alargamento deliberado do nosso horizonte actual

Não obstante, ao sonhar antecipadamente com a verdade das suas “utopias” técnicas e não conhecer nenhuma outra dimensão temporal senão a do futuro, o burguês crente do progresso – e digo o burguês, por diferença ao revolucionário-escatológico – permanece mais ou menos cego ao futuro. Num certo sentido, pode dizer-se que ele não tem necessidade de olhar para o futuro, porque este chega “espontaneamente”, chega diariamente a partir de si próprio e cada vez melhor. O seu futurismo não era, nem de perto nem de longe, tão intenso como aquele dos cristãos que aguardavam, ansiosos, pelo fim apocalíptico⁷. E também assim nos precipitamos a correr, céleres e míopes, no mundo do progresso, dado o nosso actual horizonte do futuro, esse espaço de tempo que tomamos em consideração e que compreendemos como futuro, permanecer ainda atravessado de uma pequenez provinciana. Mesmo o depois de amanhã já não é, para nós, futuro.

O que pretendemos designar com este paradoxo é o simples facto de que para nós nem tudo o que é futuro valer como “futuro”. O ano⁸ de 1967 é para nós certamente “futuro”, mas não somos capazes de compreender o ano de 2500 como futuro e as gerações desse ano como os nossos bisnetos: eles “não nos dizem respeito”, esse período de tempo parece jazer algures numa neblina e até o período do ano 10000 se confunde com o período arcaico de cerca de 10000 anos antes do início da nossa era histórica. Mesmo na era do progresso, vivia-se cada dia, mesmo que cada dia se alterasse rápida e diariamente.

Contudo, esses dias felizes acabaram.

Porque *o futuro não “chega” mais*; não o percebemos mais como “chegando”; *fazemo-lo*. E de facto fazemo-lo de tal maneira que até as próprias alternativas estão nele contidas, como a possibilidade da sua interrupção e a possível ausência de futuro. Mesmo que esta interrupção, através de tudo aquilo que *hoje* fazemos, não apareça logo amanhã, ela pode surgir depois de amanhã ou na geração dos nossos bisnetos ou na

⁷ Onde quer que o conceito de “progresso” foi substituído pelo de “projecto”, como nas economias planificadas, isto alterou-se de forma fundamental. O futuro tornou-se aí uma espécie de “espaço”, isto é, aquele espaço dentro do qual o plano deve ser realizado. Para tal, o tempo transformou-se de uma “forma de visão” numa “forma de produção”. As questões clássicas, como aquela de o homem poder “prever” o futuro, tornam-se, face a este futuro, irrelevantes, porque ele não é nada senão o esquema de previsão. Pode-se dizer, *cum grano salis*, que o conceito de progresso se reverteu no de “providência”, do qual aliás proveio. Trata-se desta feita de uma *providência humana*.

⁸ Este ensaio data do ano de 1956 [n.d.t.].

“sétima geração”. Na medida em que os efeitos daquilo que hoje fazemos *permanecem*, alcançamos desde logo este futuro, o que, dito de outro modo, o torna, num sentido pragmático, *presente*. Tão presente como um inimigo está “presente” quando, embora ausente num sentido externo, está ao alcance das nossas armas, isto é, pode ser por nós atingido.

Temos por conseguinte poder sobre um tempo que não tomamos habitualmente em consideração como “futuro” e que nem podemos tomar em consideração. As nossas acções podem mais do que a nossa compreensão. *Lançamo-nos mais longe do que, míopes, podemos ver*. Ou seja: estamos novamente perante o “fosso prometaico” e uma outra vez face à tarefa, já de nós conhecida, de ultrapassar o “fosso”, de não “ficarmos para trás de nós próprios”, de “recuperarmos” de forma a que não “fiquemos mais pequenos que nós próprios” e não causemos o declínio através desta auto-inferioridade. Todos estes conceitos eram-nos já conhecidos aquando da apresentação da tarefa hoje necessária (§13).

A estes considerandos contrapusemos as palavras de Montaigne: “embrasser l’univers comme sa ville”.⁹

Esta solução de Montaigne deve agora ser temporalmente traduzida. O que significa que temos de tentar, indo além de nós próprios, assegurar-nos da janela temporal e guardá-la na sua evidência. Em molússico¹⁰ diz-se “saúda os não-nascidos como se fossem os teus vizinhos”.

Trata-se novamente da tarefa de “alargar” uma faculdade. Desta feita, a nossa faculdade temporal. O que é requerido não é algo, como na ordem das profecias, de prever isto ou aquilo, mas apenas que tentemos, como se estivéssemos no cume de uma montanha ou a bordo de um avião, apreender como *nosso* o horizonte alargado.

Tal como a rádio e a televisão captam as coisas mais distantes no espaço para que possam ser transmitidas a *um* lugar, àquele em que nos encontramos, também nós temos de captar os temporalmente distantes

⁹ A passagem “L’imagination assez pleine et assez étendue pour embrasser l’univers comme une ville” surge no princípio da secção onde se insere este capítulo, intitulada “Sobre a bomba e as raízes da cegueira do apocalipse” [n.d.t.].

¹⁰ O romance didáctico “Die molussische Katakombe”, escrito nos anos trinta, foi apenas publicado em 1992, ano da morte de Günther Anders. Não obstante, o autor refere abundantemente o reino da Molússia em ambos os volumes da *Die Antiquiertheit des Menschen*. A Molússia é uma ilha fictícia, dominada por um sistema totalitário e a estratégia literária empregue por Anders visa constituí-la como suplemento às suas críticas das sociedades industriais através de provérbios, pequenas histórias ou versos. É, afinal, um mito privado, um ponto de referência para o seu pensamento que autoriza certas observações e especulações e que de outra forma estaria aprisionado aos ditames regulamentos de análises mais científicas [n.d.t.].

acontecimentos futuros para que possam ser sincronizados com *um* instante, com o presente, como se acontecessem agora. Ao acontecerem agora, dependem do presente e ao acontecerem agora, dizem-nos respeito, porque agora os “respeitamos” como algo que agora podemos fazer.

É incontestável que com isto postula-se uma invulgar relação com o tempo. O futuro não deve estar assim mais “*diante* de nós”, mas deve ser capturado “*conosco*”, como se nos estivesse presente. Este novo tipo de relação com o tempo não se aprende certamente de um dia para o outro. Esperamos que nos reste tempo para o exercício da nossa nova relação com o tempo.

Bibliografia

- Inclui-se algumas das poucas traduções em português da obra de Günther Anders.
- Anders, Günther. Canibalismo Pós-Civilizacional. *Flauta de Luz – Boletim de Topografia*. N. 1 Janeiro, pp. 29-34. Portalegre 2013.
- Anders, Günther. Hiroshima ist überall. *Flauta de Luz – Boletim de Topografia*. N. 2 Março, p. 3, Portalegre 2014.
- Dupuy, Jean-Pierre. Ainda há catástrofes naturais? *Análise Social*, (181), 1181-1193, 2006.
- Mendes, João Ribeiro & Sylla, Bernhard Josef (org.). *Tecnofilosofia Líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk*. Centro de Ética, Política e Sociedade. Braga, 2019.